

CRÍTICA DA CRÍTICA: A NECESSIDADE DA COMPREENSÃO DO MÉTODO DA ARQUEOLOGIA FILOSÓFICA EM GIORGIO AGAMBEN

*CRITIQUE OF CRITICISM: THE NEED TO UNDERSTAND THE
METHOD OF PHILOSOPHICAL ARCHAEOLOGY IN GIORGIO
AGAMBEN*

Renato Reis Caixeta

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v3i1.102>

Resumo: Um estudo sobre as críticas endereçadas à Agamben não tem como condão obstar que se realizem críticas ao filósofo italiano, mas sim elucidar propriamente a metodologia que o autor utiliza. Assim, verifica-se que várias das críticas às teorias e teses propostas pelo autor tornam-se equivocadas tendo em vista que não consideram os meandros do método da arqueologia filosófica, não levando em consideração o que significam os conceitos de paradigma, de assinatura e de arqueologia. No decurso desta pesquisa, trabalhando em cima das críticas e da metodologia de Agamben, pretendo contribuir para a elucidação das teses metodológicas do autor e demonstrar a necessidade de se compreender o método da arqueologia filosófica para uma melhor e mais adequada interpretação do pensamento de Agamben.

Palavras-chave: Crítica. Arqueologia. Paradigma. Assinatura. Agamben.

Abstract: A study of the criticisms addressed to Agamben does not have the power to prevent the criticism of the Italian philosopher, but to elucidate the methodology that the author uses. So, it is clear that several of criticisms of the theories and theses proposed by the author are misleading, given that they do not consider the intricacies of the method of philosophical archaeology, and do not take into account the meaning of the concepts of paradigm, signature and archaeology. In the course of this research, working on Agamben's criticisms and methodology, I intend to contribute to the elucidation of the author's methodological theses and demonstrate the need to understand the method of philosophical archaeology for a better and more adequate interpretation of Agamben's thought.

Keywords: Criticism. Archaeology. Paradigm. Signature. Agamben.



Introdução

O percurso de Agamben na filosofia é composto por vários pontos de interesses nos quais seu pensamento se desenvolve: a preocupação com o ser humano, com a arte, com a história; com a política, com a ontologia, com a linguagem; com o direito, com a teologia, dentre outros, são áreas fundamentais para o estabelecimento do seu pensamento filosófico. Com o início da saga *Homo Sacer*, em 1995, Agamben torna-se um dos mais inquietantes filósofos da atualidade e, com isso, um dos mais comentados e criticados contemporaneamente. Várias de suas teses e de sua forma de se trabalhar conceitos, noções e teorias de outros autores são criticadas as vezes por uma provável falta de critério na utilização desses conceitos ou por uma acentuação exagerada do uso desses mesmos conceitos na história do ocidente, alargando assim o âmbito de aplicação, ou até mesmo por uma falta de leitura mais fidedigna dos autores que Agamben faz emprego para elaborar suas ideias próprias. Apontar os equívocos de algumas críticas endereçadas a Agamben tem o propósito de alertar sobre a necessidade de se compreender a metodologia proposta por ele dentro dos estudos que realizou ao longo da sua trajetória intelectual.

Em que pese a compreensão da metodologia ser fundamental para um entendimento mais fidedigno no pensamento agambeniano, a sua finalidade não tem relação somente a este fato, mas torna-se parte constitutiva da própria pesquisa de um autor. Assim, o que se tem que ter em mente é o fato de que a metodologia e o conteúdo da investigação ocorrem simultaneamente, havendo assim uma implicação mútua entre elas. Por isso torna-se mister expor a metodologia de Agamben para que ela seja uma ferramenta aos leitores, permitindo assim um melhor entendimento da teoria do filósofo italiano. Ou seja, a exposição da necessidade de se compreender a metodologia da arqueologia filosófica aqui tem um caráter pedagógico, a fim de facilitar a cognição dos principais argumentos e articulações que Agamben usa ao estabelecer suas teses, principalmente ao longo da série *Homo Sacer*. E é através do livro *Signatura Rerum - Sobre o método*, lançado em 2008, que o filósofo italiano irá se debruçar sobre a sua metodologia.

Equívocos da crítica e a necessidade da apreensão do método da arqueologia filosófica

Sem uma compreensão sobre a metodologia utilizada por Agamben, alguns erros podem surgir de críticas ao seu trabalho. Em livro célebre sobre o pensamento do filósofo italiano, o professor Durantaye expõe algumas das críticas feitas às teses agambenianas esboçadas no projeto *Homo Sacer*, mais especificamente no livro inaugural da série. Durantaye (2009, p. 217-223) argumenta que algumas dessas críticas não tiveram o cuidado de olhar as questões e teses de Agamben através da metodologia que ele emprega para obter os resultados que apresenta, principalmente em referência ao conceito fulcral de paradigma. Em outras palavras, a não compreensão da metodologia utilizada pelo filósofo italiano em suas obras faz com que pensadores renomados se equivoquem em parte de suas críticas ao autor — sobretudo as críticas feitas em relação ao livro *Homo Sacer - O poder soberano e a vida nua*, que se tornou o mais renomado. Assim, o estudo sobre o método utilizado por um filósofo torna-se essencial para se compreender as teses e movimentos discursivos que o autor faz uso ao longo da sua escrita e da sua produção.

É plausível elencar o artigo *Bare Life or Social Indeterminacy?* de Ernesto Laclau dentro dessas críticas que não observam com cuidado a questão da método da arqueologia filosófica de Agamben, principalmente tendo em vista a questão do paradigma. Este artigo tem como referência o primeiro livro da saga *Homo Sacer* e, portanto, tem um limite argumentativo próprio, visto que não se preocupou em analisar as teses inscritas naquele livro dentro do conjunto da produção na qual Agamben estava pesquisando. O intuito aqui é somente alertar sobre a questão metodológica em Agamben, a qual é fundamental para o entendimento da sua obra e por isso o texto de Laclau torna-se pertinente: apesar de contribuir para um leque maior de posicionamentos acerca das questões que o filósofo italiano trabalha, a falta de diligência em captar o método do filósofo italiano torna as premissas de seu artigo um tanto quanto equivocadas. Logo no início de seu artigo, Laclau escreve que

Reading his texts, one often has the feeling that he jumps too quickly from having established the genealogy of a term, a concept or an institution, to determine its actual working in a contemporary context, that in some sense the origin has a secret determining priority over that follows from it. I am not, of course, claiming that Agamben makes the naïve mistake of assuming that ethymology provides the cipher or clue to what follows from it, but, I

would argue, many times his discourse remains uneasily undecided between genealogical and structural explanation (Laclau, 2007, 11).

Essa sensação de celeridade com a qual ele se preocupa é esclarecida por Agamben através do conceito de paradigma, como será possível observar a seguir. Com efeito, muitos críticos do pensamento do teórico italiano corroboram com esta percepção de Laclau. Entretanto, o equívoco está em entender algumas das noções que Agamben utiliza — como a própria noção de *homo sacer* ou estado de exceção — enquanto conceitos. O próprio autor ilumina esse ponto em seu livro sobre a metodologia, no qual estabelece que: “O *homo sacer* e o campo de concentração, o Muselmann e o estado de exceção [...] não são hipóteses pelas quais eu pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou uma origem histórica” (Agamben, 2019, p. 41).

Se interpretarmos essas noções enquanto paradigmas, essa questão da celeridade entre o estabelecimento da arqueologia de um termo até o seu uso atual, esse tipo de crítica desaba. Isso porque, como o próprio autor elucida, a função do paradigma não é tanto explicar um fenômeno qualquer — como na relação entre estado de exceção e a Alemanha nazista —, mas sim “[...] construir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo” (Agamben, 2019, p. 9), isto significa que o paradigma explicita a inteligibilidade de um fenômeno e, ao mesmo tempo, constitui essa própria inteligibilidade, ele faz parte (é um exemplo, um modelo) do fenômeno que constitui.

Assim, o objetivo que o filósofo italiano traz com a introdução do paradigma é investigar a aplicação, a operacionalidade e o desempenho de determinados dispositivos no contexto atual (e, por isso, o paradigma é inscrito numa dimensão ontológica e não somente epistemológica), não se confundindo com a origem desses fenômenos. Isso significa que, por exemplo, mesmo sem haver juridicamente o instituto do *homo sacer*, podemos, com este paradigma, compreender e também constituir a forma como o poder captura a vida dos seres humanos, isto é, como se estabelece uma vida nua. O paradigma do *homo sacer* não tem apenas a função de evidenciar o que é o poder mas também como este poder se organiza para imperar, como se operacionaliza para controlar os seres humanos e, portanto, como os constitui. Unicamente a partir desta perspectiva é que se pode entender a terceira tese que Agamben explicita ao final de *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Nela se inscreve que “O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente” (Agamben, 2010, p. 176). Assim, o campo de concentração, enquanto paradigma, se

torna uma ferramenta que, para além de tornar cognoscível determinado fenômeno — a forma como a cidade funciona —, também passa a constituir a maneira como o próprio fenômeno se operacionaliza.

Além disso, o método de investigação do autor de *Homo Sacer* não pode ser visto como de tipo meramente genealógico — na linha que faz Nietzsche e Foucault — nem de tipo estrutural: mas para além dessas duas abordagens, Agamben faz uma verdadeira arqueologia filosófica que, mesmo incorporando características da abordagem genealógica e até da estrutural, não se confundem com ela. Para Durantaye, o equívoco de Laclau pode ser explicado de duas maneiras: ou ele não enxerga a natureza específica do método paradigmático em Agamben ou ele simplesmente não reconhece esse método como válido a ponto de, ao criticar a terceira tese que aparece ao final de *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua, não se preocupar em apurar o que paradigma significa dentro da teoria agambeniana.

Outro pesquisador que não se questiona sobre a questão metodológica em Agamben e, portanto, equivoca-se é Willian E. Connolly. Em seu artigo *The Complexities of Sovereignty* o professor Connolly trabalha sobre a temática da soberania e coloca como ponto central a crítica sobre o argumento do paradoxo da soberania em Agamben. Importante salientar que meu objetivo aqui é exemplificar os erros que surgem através da não compreensão do método no filósofo italiano, e não analisar a formação da soberania no contexto da saga *Homo Sacer*. Ao comentar sobre o artigo de Connolly, o professor Durantaye (2009, p. 220) avalia que “Willian Connolly’s criticism of the excessive ‘formalism’ of Agamben’s approach seems to refer to this use of paradigm”, deixando a entender que a alcunha de um formalismo de Agamben por parte do professor Connolly somente pode ser inferida no contexto do método paradigmático ou, mais precisamente, da não compreensão do paradigma e da sua relevância para as teorias e teses agambenianas. De fato, o professor Connolly não entende o uso do paradigma e da dinâmica arqueológica, como podemos ver na seguinte passagem:

Perhaps it is possible both to resist the fantasy to return to a past that never was and to slip past Agamben’s insistence that the paradox must be overcome in a new way. At any rate, I want to suggest that while Agamben’s analysis is insightful in identifying three critical elements in the paradox and in pointing to dangers that flow from it, the formalism of his analysis disarms the most promising ways to negotiate it (Connolly, 2007, p. 27/28).

Como visto acima, o que o paradigma propõe não é uma volta ao passado, a um ponto originário da onde surgem todos os fenômenos e sim perspectivas de compreensão dos fenômenos. Mesmo que vários dos questionamentos e desenvolvimentos apresentados pelo professor Connolly em seu artigo sejam importantes para se ter uma atitude crítica também em relação à Agamben — tendo em vista que nenhum pensador pode ser visto como incriticável —, o erro em sua perspectiva do conceito de paradigma em Agamben torna-se fundamental para nossa crítica, isto é, para a afirmação da importância de se começar a ler Agamben a partir dos seus argumentos metodológicos.

No Brasil, tais falhas críticas também ocorrem. O professor do Centro de Ciências Jurídicas da UNISINOS, José Rodrigo Rodriguez, em sua tese de doutorado apresentada em 2006 na UNICAMP — intitulada *O direito liberal para além de si mesmo: Franz Neumann, o direito e a teoria crítica* — faz uma breve referência crítica ao estado de exceção agambeniano. Utilizando como referencial os dois primeiros livros da série *Homo Sacer* — *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua e Estado de exceção* —, o professor José Rodrigo argumenta que a perspectiva do estado de exceção em Agamben se dá sem requisitos empíricos mínimos para que a afirmação sobre a exceção ser a regra no contexto atual seja aceita sem problemas:

Diante das exigências teóricas feitas por Neumann, é difícil identificar quais são as evidências empíricas que sustentam algumas afirmações sobre o direito que encontramos na literatura filosófica atual. Por exemplo, Giorgio Agamben afirma que o estado de exceção tornou-se a regra no mundo atual, querendo dizer com isso que é difícil diferenciar o que está dentro e o que está fora do direito (Agamben, 2002, 2003). Tudo o que podemos encontrar em seus livros *Homo sacer* e *Estado de exceção* para sustentar empiricamente estas afirmações são menções retóricas à Iugoslávia e à prisão norte-americana em Guantânamo. Não há nenhuma preocupação em examinar o ordenamento jurídico positivo, os atos de aplicação e as instituições dos diversos países, blocos e regiões que compõem o “mundo atual”, espaço em que o estado de exceção teria se tornado a regra (Rodriguez, 2006, p. 126/127).

O principal erro que o professor da UNISINOS comete é não perceber que o “conceito” de estado de exceção não é verdadeiramente um conceito, isto é, o estado de exceção é um paradigma e, por conseguinte, não tem como função descrever, como dito, prever ou classificar fenômenos aos quais se reconheceria o estado de exceção. Assim, as “menções” que Agamben introduz na sua argumentação sobre o estado de exceção

são exemplos — paradigmas — com os quais se pode trabalhar para compreender os mecanismos cujo estado de exceção, enquanto fenômeno paradigmático, utiliza para se impor. Outra vez é pertinente atentar que a falta de um estudo sobre o método acarreta em uma crítica frágil sobre as teses que Agamben defende. Nesse contexto, como uma possível resposta à crítica feita por José Rodrigo, o próprio Agamben esclarece no livro *Signatura Rerum* — lançado dois anos depois da defesa da tese do referido professor — a importância do exame dos paradigmas no contexto das suas teses:

Será oportuno nos determos aqui no sentido e na função do uso dos paradigmas na filosofia e nas ciências humanas, uma vez que isso deu lugar a equívocos, em especial com aqueles que — com maior ou menor boa-fé — julgaram que minha intenção era oferecer teses ou reconstruções de caráter meramente historiográfico (Agamben, 2019, p. 9).

No mesmo sentido, já em 2002, na palestra dada no European Graduate School (EGS), Agamben relata esse mesmo equívoco com o qual suas obras foram interpretadas (até o ano em tela, somente tinham sido lançados *Homo sacer: poder soberano e a vida nua* e *O que resta de Auschwitz*):

As a matter of fact, in two recent books I have analyzed figures and phenomena such as Homo Sacer in Roman law or der Musslemen in Auschwitz which are obviously propositive historical phenomena. However, in my books they were treated as paradigms whose function was to establish and make intelligible a wider set of problems. This brought about some misunderstanding, especially amongst those persons who in good or in bad faith seemed to think that I was illegitimately acting as a historian, using facts as metaphors and vice versa (Agamben, 2002, [1] 2:20).

Percebe-se assim que os equívocos apontados nas críticas de Laclau, Connolly e José Rodrigues à Agamben se devem à não compreensão, especificamente, do paradigma enquanto parte constitutiva do método da arqueologia filosófica. Deste modo, como se verifica no último livro da saga *Homo Sacer*, o que está em jogo nas teses que Agamben propõe é a tentativa de repensar “o lugar e a própria estrutura originária da política” (Agamben, 2017, p. 295) e não simplesmente retratar os fenômenos políticos através dos conceitos fundamentais da teoria jurídica-política do ocidente tendo como fundamento percursos históricos. Como o próprio autor não cansa de alertar: não há em seus textos uma proposta historiográfica, mas arqueológica, propriamente de uma arqueologia filosófica. Por todas essas análises fica notória a importância de se começar a leitura e a crítica a

Agamben através da sua metodologia, justamente tendo em vista uma correta leitura e interpretação dos seus textos.

Em seu livro *Agamben and Indifference: a critical overview*, William Watkin resume as críticas comuns endereçadas ao pensamento de Giorgio Agamben. Para ele, as críticas no contexto da perspectiva histórica — tal qual vista em Laclau — é situada em três chaves diferentes. Os críticos de Agamben dizem que “He claims to have discovered hidden origins of modern political structures, he misreads philological material and he makes drastic abbreviations and unacceptable emphases by concentrating on only a very partial set of historical facts” (Watkin, 2014, p. 5).¹ É interessante observar que a noção de origem utilizada por Agamben é diferente do que, geralmente, os seus críticos pressupõem. Essa noção tem relação com a arqueologia, onde a origem não pode ser compreendida enquanto um tempo remoto cronologicamente situado e sim, essencialmente, a insurgência de um fenômeno ou evento qualquer. Isto é, a origem que a arqueologia trabalha não pode ser situada em um tempo definido num passado remoto, ela é somente a insurgência de um fenômeno.

Ao se defrontar com uma insurgência, que é cognoscível através do paradigma, a arqueologia não volta ao passado para conhecê-lo, mas é sobretudo sobre o conhecimento do presente que se está de frente. Isso porque, apesar da arqueologia voltar as fontes dos fenômenos e a maneira como as fontes foram apropriadas pelos sujeitos, o objetivo da arqueologia é abrir possibilidades de novas formas de se investigar e articular essas fontes. Por isso Agamben pode dizer que:

O ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito (Agamben, 2019, p.128).

Aqui o mais notável é o fato da *arché* ser não aquele ponto de origem de um fenômeno, mas uma força que se projeta no presente, de modo a condicionar os desenvolvimentos que surgem por meio dela e possibilitar o seu conhecimento, ou seja, como leciona Agamben, é uma “força operante na história” (Agamben, 2019, p. 158). A *arché*, então, não é apenas a insurgência de um fenômeno, mas a articulação entre a insurgência, a apreensão e a transmissão dos saberes que surge através do fenômeno. Por isso, a regressão que a arqueologia realiza não tem como finalidade encontrar o ponto mais arcaico em que determinado fenômeno ou evento ocorreu e sim tornar esse mesmo fenômeno ou evento cognoscível para,

através dessa inteligibilidade do fenômeno que ainda está operando — isto é, é uma força ativa na história —, modificar a sua operacionalidade e, ao fim e ao cabo para Agamben, tornar essa força inoperante no presente. O propósito, portanto, da arqueologia está na “[...] tentativa de trazer à luz os a priori históricos que condicionam a história da humanidade e definem suas épocas” (AGAMBEN, 2017, p. 137, grifo do autor).

Aqui já temos condições que compreender os enganos que Watkin elenca de parte das críticas dirigidas à Agamben, principalmente na questão da origem. Como dito, não é simplesmente um estudo do passado pelo passado que interessa Agamben, mas é a preocupação com o presente que o autor endereça suas teorias e teses. Assim, se a arqueologia é o percurso que se realiza para se verificar a insurgência dos fenômenos, se o paradigma é o próprio exemplo através do qual é possível conhecer a insurgência de fenômenos ou eventos (é a exposição deles), a assinatura — terceira parte da metodologia da arqueologia filosófica de Agamben — é especificamente a exposição da inteligibilidade dos fenômenos, o modo como ele é apreendido e transmitido. É por meio das assinaturas que se pode compreender os paradigmas dentro de uma investigação arqueológica e constituir-los como fenômenos históricos. Isto posto, a assinatura é o operador do próprio conhecimento, é aquilo que permite que o mundo seja cognoscível. Sendo operador do conhecimento, a assinatura não é meramente uma apresentação neutra da inteligibilidade dos fenômenos, mas também é capaz de modificar o comportamento dos sujeitos, tendo assim um sentido pragmático, tornando um signo “eficaz e capaz de ação” (Agamben, 2019, p. 70).²

A assinatura, tendo em vista que o signo não é neutro, vincula-o a uma interpretação pré-definida de seu significado. Seu uso e eficácia passam a ser regulados por normas e práticas que os sujeitos reconhecem. Para Agamben (2019, p. 91), é somente nesse contexto que a teoria das assinaturas torna-se essencial para a compreensão correta da metodologia da filosofia arqueológica: “O signo significa porque traz uma assinatura, mas esta predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos. A arqueologia é, nesse sentido, a ciência das assinaturas”. Isto significa que, não existindo neutralidade ou pureza, o que a assinatura acarreta é um controle sobre a inteligibilidade dos fenômenos, governando o modo como ele é apropriado historicamente. E aqui percebe-se o interesse das análises de Agamben se voltar para períodos históricos anteriores: é uma forma de compreender a contemporaneidade articulando os pressupostos que

influenciam a nossa percepção dela, ou seja, reconhecer as assinaturas que determinam o nosso conhecimento — e ação — sobre o contemporâneo.

Diante do exposto, fica evidenciado que a metodologia da arqueologia filosófica de Agamben tem como finalidade não fazer um percurso histórico de modo a colocar o passado no núcleo de uma investigação. A arqueologia volta ao passado com vistas ao presente, é sobre o presente que se está investigando, é o presente que se busca conhecer e, conhecendo, poder ter condições de agir. Assim, por meio da arqueologia, Agamben quer tornar inoperosos tanto as assinaturas — que governam a nossa capacidade de inteligibilidade do mundo — e dos paradigmas — que evidencia a insurgência dos fenômenos — a fim de abrir o mundo em possibilidades.

Equívoco da crítica de tipo hermenêutico

Uma segunda perspectiva de críticas endereçadas a Agamben são de fundo hermenêutico, principalmente em relação ao modo como o filósofo italiano desenvolve o pensamento dos diversos autores do qual se utiliza, sendo Michel Foucault, Walter Benjamin, Carl Schmitt e Heidegger os mais relevantes nesse contexto. A grande maioria das críticas endereçadas a Agamben se referem ao fato dele não ser fiel aos textos, indo além daquilo que esses filósofos estabeleciam no decurso das suas obras, ampliando demasiadamente o pensamento que se verifica em seus escritos. Para muitos comentadores de Foucault, por exemplo, o grande problema em Agamben é o fato de que ele alarga as implicações das teorias, principalmente na concepção do dispositivo e da relação saber-poder, fazendo com que um fato determinado historicamente se universalize como um mecanismo paradigmático que permite o entendimento de todo um campo.

Essa seria a principal crítica de Colin Koopman (2015, p. 575) em sua análise sobre o modo como Agamben trabalha os problemas através de Foucault: “Where Foucault’s analyses tend toward the micro and specific, Agamben’s tend toward the macro”, em outras palavras, o que Koopman (2015, p. 578) está argumentando é o fato de Agamben elevar a perspectiva foucaultiana num nível mais geral: “But whereas for Foucault concepts are meant to describe a fairly circumscribed field, Agamben universalizes the concept by making it a paradigm that stands for something as broad as modern politics itself, or even politics as such”. Koopman (2015, p. 581) é claro ao alertar que nessas diferenças entre Agamben e Foucault tem

que ser levado em consideração a diferença metodológica³ que os autores empregam e que, para uma melhoria de ambas teorias, o ideal seria uma articulação entre as duas, uma vez que o aspecto meramente histórico em Foucault não consegue abrir espaço para uma crítica radical que permite transformações nos diversos campos da experiência humana. Dentro das críticas à Agamben sobre o seu modo de interpretar as teorias de Foucault, a de Koopman se insere naquelas mais amenas, visto que traz em seu seio o uso de Foucault por parte de Agamben e não simplesmente a incorporação não crítica de Agamben sobre o pensador francês.

Outras críticas endereçadas à Agamben são da sua interpretação dos textos de Benjamin. Talvez o ponto mais central aqui seja a assimilação do termo “*bloßes Leben*” por Agamben como vida nua. Vários são os comentadores de Benjamin que afirmam uma apropriação equivocada por parte do filósofo italiano em relação ao termo em tela, posto que a sua interpretação vai além daquilo que Benjamin deixou escrito em seu texto *Zur Kritik der Gewalt*. No Brasil, a professora Jeanne Marie Gagnebin (2020, p. 1939) talvez seja a intelectual mais relevante que faz essa crítica: para ela “*bloßes Leben*” e “vida nua” não podem ser identificados instantaneamente e mesmo uma aproximação entre os conceitos é vista como apressada, merecendo assim um melhor desenvolvimento por parte de Agamben, a fim de elucidar a sua tradução.⁴

Assim como no Brasil, na Itália também há intelectuais e estudiosos de Benjamin que dirigem essa crítica à Agamben. Nesse contexto, o professor Carlo Salzani, em seu artigo *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy*, traz um estudo interessante sobre a relação que se tem entre os conceitos em questão. Ao relacionar o modo como Agamben enuncia o termo em *Walter Benjamin*, Salzani (2015, p. 109) reitera as preocupações da professora Gagnebin: “Its derivation from Benjamin's phrase *das bloßes Leben* in ‘Critique of Violence’ is explicit but problematic: Agamben uses the expression as if he merely adopt it in its full significance, as if *la nuda vita* were in fact nothing but the Italian translation of *das bloßes Leben*”. Ao fazer uma investigação profunda, Salzani demonstra a manifestação do termo “*bloßes Leben*” em Benjamin a partir de um percurso filosófico, desenvolvendo também o seu uso por outros pensadores com os quais o filósofo alemão pudesse ter contato.

Para além da análise do termo em Benjamin, o professor Salzani também se questiona os motivos pelos quais Agamben faz a tradução do termo “*bloßes Leben*” para “*nuda vita*”. Um dos motivos que derivam

dessa versão é o fato simples de que Agamben teve contato na tradução italiana dos escritos de Benjamin, principalmente do texto *Zur Kritik der Gewalt*, dos anos 1960 na qual o termo “bloßes Leben” fora traduzido para “nuda vita” por Renato Solmi.⁵ Entretanto, quiçá a justificativa mais plausível dessa interpretação por Agamben seja a sua metodologia própria que aqui estamos a pesquisar e que Salzani igualmente menciona em seu texto. Agamben mesmo já indica, em dois textos produzidos em momentos diferentes, porém semelhantes em seu conteúdo, o modo como se debruça sobre o pensamento de outros filósofos. Na conferência apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina em 2005, e que gerou o texto *O que é um dispositivo*, Agamben já demonstra o conhecimento desses tipos de censuras a suas leituras e explica o seu método de trabalho:

Um dos princípios metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é o de individuar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como o elemento filosófico, ou seja, o ponto da sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento), o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento. Todavia, quando interpretamos e desenvolvemos neste sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não mais poder seguir além sem transgredir as regras mais elementares da hermenêutica. Isso significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir entre o autor e o intérprete. Embora este seja para o intérprete um momento particularmente feliz, ele sabe que é o momento de abandonar o texto que está analisando e de proceder por conta própria (Agamben, 2009, p. 39/40).

De maneira similar, no início de *Signatura rerum*, Agamben evoca outra vez o pensamento de Feuerbach para enunciar o seu modo de examinar as teorias dos diversos autores com os quais ele se defronta e articula ao longo das suas investigações:

De acordo com outro princípio metodológico — igualmente não discutido no livro — do qual o autor faz uso frequente, o elemento genuinamente filosófico em cada obra, seja ela obra de arte, de ciência ou de pensamento, é a sua capacidade de ser desenvolvida, que Feuerbach definia como *Entwicklungsfähigkeit*. Precisamente quando se segue tal princípio, a diferença entre o que é do autor da obra e o que deve ser atribuído a quem a interpreta e a desenvolve se torna tão essencial quanto difícil de apreender. O autor, portanto, preferiu arriscar-se a atribuir a textos de outros o que ia elaborando a partir deles, em vez de correr o risco inverso e se apropriar de pensamentos ou itinerários de pesquisa que não lhe pertenciam (Agamben, 2019, p. 8).

O que se pode perceber de imediato através dessas referências é o fato de Agamben ser consciente do movimento interpretativo ao qual faz uso, de maneira que ele sabe que não faz uma análise estritamente fidedigna de Foucault, Schmitt e Benjamin, por exemplo, mas sim ao desenvolver — e indo além das teses e ideias que esses pensadores apresentam, muitas vezes radicalizando-as — Agamben cria algo próprio e singular. Ao perceber essa dinâmica no filósofo italiano, o professor Salzani (2015, p. 118) informa que “Agamben has entwickelt, developed, and not merely adopted, Benjamin’s notion into something which has become fully his own” e dá ao leitor de Agamben a incumbência de perceber a diferença entre, de um lado, o conceito em si de um filósofo e, de outro, o uso que o autor da saga Homo Sacer faz desses mesmos conceitos. Em seu texto sobre a relação com Benjamin, continuando a citação anterior, professor Salzani (2015, p. 118) diz que “It is up to the philological attention of the reader to discern and not confuse das bloÙe Leben and la nuda vita”.

Paul Patton entende esse posicionamento de Agamben em relação aos autores com os quais ele se confronta — mas também se associa — em seu texto Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics. Ao examinar como esses dois filósofos situam os conceitos de biopoder e biopolítica, além de vida nua, Patton percebe que a grande diferença entre Agamben e Foucault está na forma como cada um dos dois trabalha as questões que enfrentam:

In the end, the difference between his [Agamben] approach and that of Foucault is not so much a matter of correction and completion as a choice between epochal concepts of biopolitics and bare life and a more fine-grained, contextual, and historical analysis intended to enable specific and local forms of escape from the past (Patton, 2007, p. 218).

Para o professor Patton, Agamben não corrige as teorias de Foucault, em razão de algumas das teses que o filósofo italiano estabelece poder serem inferidas dentro dos argumentos que Foucault traz em seus escritos. Além disso, também nos alerta que Agamben não poderia complementar as teorias de Foucault tendo em vista que muito das suas contribuições são inovadoras nas questões que aborda, sendo assim para além daquilo que se poderia inferir em Foucault — de fato, Patton esclarece que muito das inovações de Agamben estão no âmbito da teoria política ou teológica, a qual o filósofo francês não tinha um interesse particular —, sendo parte da teoria de filósofo italiano e não depreendida das teses foucaultianas. O argumento que o professor Patton traz é relevante porque evidencia que o processo interpretativo de Agamben vai além de uma interpretação

fidedigna dos autores com os quais ele trabalha, num processo de absorção, meditação e formulação de novas perspectivas a partir daquilo que estava em cada autor. Assim, quando Agamben fala de Aristóteles, Foucault, Benjamin, Schmitt, Heidegger, Kant e muitos outros, na verdade estamos de frente a uma interpretação particular do modo como Agamben vê esses filósofos: em que pese se tratar de teorias de outros autores, é sobre o pensamento de Giorgio Agamben que estamos defronte.

O próprio Agamben, em palestra sobre o lançamento da edição integral do projeto *Homo Sacer* em novembro de 2018, é questionado sobre a sua relação com o pensamento de Heidegger. Ao responder a esta pergunta o autor diz que “Io non sono heideggeriano, non mi considero un filosofo heideggeriano ma nemmeno benjaminiano non sono anche” [“Eu não sou um heideggeriano, não me considero um filósofo heideggeriano, mas também não sou benjaminiano”] (Agamben, 2018a, 2:04:15), mesmo que ele faça um uso profundo dos desenvolvimentos teóricos desses autores. E, continuando com seu pensar, para o filósofo italiano, o ponto central para o trabalho com estes filósofos é, justamente, ir além daquilo que eles disseram, ou seja, entrar no não dito de suas obras, nos seus limites: “Um modo di restare fedeli a un’opera che ti ha ispirato appunto è quello di cogliere proprio ciò che è rimasto non detto i limiti” [“Um modo de se manter fiel a um trabalho que o há inspirado é aquele de entender exatamente o que permaneceu não dito, os limites”] (Agamben, 2018, 2:04:30). Como nos alerta o professor Salzani, cabe aos leitores a atenção necessária para distinguir o que é próprio de um autor, aquilo que é a interpretação de Agamben sobre esses autores e o que Agamben formula por meio daquilo que ele interpreta desses mesmos autores. Pode-se questionar a aceitabilidade desta dinâmica interpretativa de Agamben, uma vez que ele muitas vezes extrapola o dito dos autores com os quais se conecta. Porém, Agamben não se define como um comentarista simplesmente, mas como um filósofo que pretende inovar nos diversos campos da experiência humana, como a política, o direito, a arte e a linguagem.

Considerações finais

No decorrer deste artigo procurei evidenciar como o estudo sobre a metodologia da arqueologia filosófica em Giorgio Agamben é necessária para se compreender as teses que o autor propõe em suas obras, principalmente na sua pesquisa mais importante, qual seja, no projeto *Homo Sacer*. Assim, sem a compreensão do que ele entende por arqueologia, por paradigma e por

assinatura, a inteligibilidade das suas obras fica prejudicada, possibilitando assim equívocos relevantes por parte de alguns críticos ao tecer comentários sobre as teses do filósofo italiano. Também analisei algumas críticas de fundo hermenêutico endereçadas ao modo como Agamben se apropria de teorias de outros pensadores. Explicitarei como o movimento teórico que o autor faz não está na direção uma leitura fidedigna, de um simples comentário, mas é sempre a percepção do próprio Agamben sobre essas outras teorias. O autor mesmo já explicou essa dinâmica interpretativa em alguns momentos, a fim de não causar desentendimentos na leitura de suas obras. Por fim, o que se quis aqui não foi obstar de críticas as teorias e teses do filósofo italiano, mas abrir caminho para que críticas mais acertadas e consideráveis acerca do pensamento de Giorgio Agamben.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua (homo sacer I). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben**: What is a Paradigm. Saas Fee, 2002. Palestra. Disponível em: <https://youtu.be/G9Wxn1L9Er0>. Acesso em: 15 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben**. Nápoles, 2018. Palestra. Disponível em: <https://youtu.be/9QLSMpnt2MU>. Acesso em: 17 jan. 2025.

DE LA DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben**: a critical introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009.

CONNOLLY, Willian E. The Complexities of Sovereignty. *In*: CALARCO, Matthew; DeCAROLI, Steven (ed.). **Giorgio Agamben**: sovereignty and life. Stanford: Stanford University Press, 2007 (23-42).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin**. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, Vol. 11, Nº 3, 2020 (1934-1945).

KOOPMAN, Colin. **Two Uses of Michel Foucault in Political Theory:** Concepts and Methods in Giorgio Agamben and Ian Hacking. *Constellations* Volume 22, Nº 4, 2015 (571-585).

LACLAU, Ernesto. Bare Life or Social Indeterminacy. *In:* CALARCO, Matthew; DeCAROLI, Steven (ed.). **Giorgio Agamben:** sovereignty and life. Stanford: Stanford University Press, 2007 (11-22).

PATTON, Paul. Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics. *In:* CALARCO, Matthew; DeCAROLI, Steven (ed.). **Giorgio Agamben:** sovereignty and life. Stanford: Stanford University Press, 2007 (203-218).

SALZANI, Carlo. From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vida: A Genealogy. *In:* MORAN, Brendan; SALZANI, Carlo (ed.). **Towards the Critique of Violence:** Walter Benjamin and Giorgio Agamben. London, New York: Bloomsbury Academic, 2015 (109-123).

WATKIN, William. **Agamben and Indifference:** a critical overview. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2014.

¹ Watkin também expõe brevemente algumas críticas de estrutura filosófica — como a crítica de um fundo bastante messiânico em seus textos — mas como nosso objetivo aqui é expor as críticas de cunho metodológico, não entraremos no estudo de Watkin (2014, p. 5) sobre essa modalidade de críticas, inclusive indicamos o livro em questão porque o autor faz um estudo indicativo sobre como não ler Agamben.

² A assinatura, por exemplo, num contrato jurídico modifica a relação entre os contratantes, uma vez que gera uma obrigação, tendo consequências jurídicas entre as partes, mesmo que ela, por si só, não implemente nada no conteúdo de um contrato/obra. Do mesmo modo, a assinatura em uma quadro — a depender de quem é o assinador, como, por exemplo, Pollock, Duchamp ou Bansky — modifica a relação que um indivíduo tem com a obra em questão, transformando seu comportamento, isto é, o indivíduo passa a “olhar com outros olhos” determinadas obras de arte que, sem uma assinatura, passariam despercebidas ou seriam rechaçadas. Do mesmo modo, a assinatura faz com que determinados signos, como a marca de uma força policial, seja entendida e respeitada por todos, transmitindo determinadas formas de comportamentos que os indivíduos devem ter perante ela.

³ Em seu texto, Koopman (2015, p. 576) apresenta alguns exemplos da diferença dos resultados que cada filósofo obtém através da divergência dos métodos: *“Agamben would have us see the prison everywhere, as if we are always inside the logic of its practice, or at least, always on the verge of being swept up inside such a logic. Foucault would have us look at this prison to see what it is that we have made and*

how we have made ourselves in making it. When it comes to biopower, Agamben looks for it, in the form of the state of exception and bare life, everywhere. But in looking for his assumed concepts everywhere, Agamben is forced to see them everywhere — in the camps and at the supermarket, in the gas chamber and on the television. If we had to give a name to the apparent methodological procedure guiding Agamben's argument, then I would suggest that we callit 'biopower-hunting'.

⁴ A ideia já era apresentada em nota de rodapé (nº 76, p. 151) na tradução de “*bloßes Leben*” do texto *Para a crítica da violência* no livro *Escritos sobre mito e Linguagem* da editora 34. Inclusive a nota de rodapé da tradução é quase, palavra por palavra, idêntica à nota de rodapé (nº 8) do citado artigo.

⁵ Neste contexto, Salzani (2015, p. 109) anuncia que “*It must be noted, however, that this translation is not Agamben's own: he merely found it in the first Italian translation of 'Critique of Violence', in the collection of Benjamin's essays and fragments Angelus Novus, translated and edited by Renato Solmi and first published in 1962, which introduced Benjamin to the Italian public (only 'The work of art' essay had been previously translated). Agamben avidly read this collection in the 1960s*”. Salzani esclarece que o próprio Agamben, em entrevista em 1985 com Adriano Sofri, confirma essa leitura na década de 60 das obras de Benjamin através das traduções de Renato Solmi.